

Indonesian Journal of Arabic Studies, Vol. 3 Issue 2, November 2021
Avaliable online at: http://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/ijas/index
DOI : **10.24235/ijas.v3i2.8360**
Published by Departement of Arabic Language and Literature, Faculty of Adab, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia

Al-Munāfarah's skills and it impact on the development of Arabic rhetorical thought

فنّ المنافرة وأثره في تطوّر التفكير البلاغيّ العربيّ

Ayman Khamis A Abu Mustaffa *aymanmostafa1982@gmail.com*

Islamic University of Minnesota
The United State of America

• ***Received:*** *18.05.2021* • ***Accepted:*** *11.10.2021* • ***Published online****: 25.11.2021*

Abstract: *This study is concerned with standing on the bragging about our Arab heritage, an attempt to elucidate the impact of this art on the development of Arab rhetorical thought, as the brags can be an early start for the pilgrims' theory that came as the result of the effects of modern stylistic studies. The study tries to root and clarify this through heritage books, and this is not what makes us stand as the defender of heritage, but rather it is an attempt to link the old with the modern, as ancient Arab literature was not separate from life, but rather discussed life issues in a literary manner. Also, in this type of art, we notice the availability of dramatic elements that can be indicative of theatrical art for Arabs, so bragging is not just a speech, but rather a recitation, movement and interaction with the audience.*

Keywords: *Bragging, Arabs, Theater, Rhetoric, Linguistics, Munafara.*

الملخص: تهتم هذه الدراسة بالوقوف على المفاخرة في تراثنا العربي، محاولة استجلاء أثر هذا الفن في تطور التفكير البلاغي العربي، فالمفاخرات يمكن أن تكون بداية مبكرة لنظرية الحجاج التي جاءت أثرا من آثار الدراسات الأسلوبية الحديثة. والدراسة تحاول تأصيل ذلك وتوضيحه من خلال كتب التراث، وليس في ذلك ما يجعلنا نقف موقف المدافع عن التراث، ولكن هي محاولة للربط بين القديم والحديث، فالأدب العربي القديم لم يكن منفصلا عن الحياة، بل كان يناقش قضايا الحياة بأسلوب أدبي. كما أننا في هذا النوع من الفن نلحظ

Copyright @ 2021 Author. Published Indonesian Journal of Arabic Studies

توافر العناصر الدرامية التي يمكن أن تكون مؤشرا للفن المسرحي عند العرب، فليست المفاخرة مجرد خطاب، بل هي إلقاء وحركة وتفاعل مع الجمهور.

كلمات دلالية: مفاخرة، جدال، مسرح، بلاغة، لسانيات، وظيفة

المقدمة

المفاخرات والمنافرات فن من الفنون التي اشتهرت عند العرب، وهي فن ذو أهمية في التأثير في بلاغتنا العربية، حيث إنها تكاد تكون النواة الأولى للفن المسرحي عند العرب، كما أنها اتسمت بالاستدلال والبناء الحجاجي، وهذا الفن برغم ثرائه لم يلق اهتماما من الدراسين، فالدراسات التي تناولته اهتمت بعرضه دون الربط بينه وبين القضايا البلاغية الحديثة، أو ذكر كونه النواة الأولى للاستدلال على حجاجية النص في التراث العربي.وهذا ما هدف إليه هذا البحث.

فقد هدف البحث لبيان أثر المنافرات في تطور الفكر البلاغي؛ حيث تبين أن لها أثرا كبيرا في النزعة الكلامية الحجاجية الاستدلالية، وهذا ما يجعلها صالحة للدراسات الحجاجية الحداثية، كما أنها كانت في شكل سجالي حواري، يتبادل المتنافرون فيه الحوار، وبينهما حكم يحكم بينهم، مما يجعله أقرب للمسرح بشكله الحديث.

منهجية البحث

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي، حيث تتبعت الظاهرة (المنافرات) ثم رصدتها ثم حللتها معللا لها بقدر المستطاع، وذلك من خلال الوقوف على الظواهر الحجاجية والتداولية في النص، حيث إن التحليل الحجاجي يهدف إلى بيان أثر بناء النص الأسلوبي والمضموني في المتلقي. مع الوقوف على وظائف الخطاب الحجاجي، حيث إن له وظيفتين: وظيفة إقناعية، ووظيفة سجالية، وله مجموعة من القوانين، منها ما يعود للمنطق، ومنها ما يعود إلى البلاغة، تهدف جميعها لتغيير قناعات المتلقي.

نتائج الدراسة وتحليلها

المنافرة لغة واصطلاحا:

المنافرة والمفاخرة خطاب أدبي يعتمد على الصراع بين طرفين، يرى كل منهما أحقيته به، ويقدم أدلته وحججه أمام حكم يحتكمان إليه، وتنحصر الأدلة في الافتخار بالحسب والنسب والأفعال والآباء والجدود، وسميت منافرة لأنهم كانوا يقولون عند المفاخرة أنا أعز نفرا.(Ṣiyām, 1978:201)

وتحديد مفهوم المنافرة سيكون ذا فائدة كبيرة في تحديد مفهوم مصطلح حجاج ، حيث إن كل كلام يتجة إلي المخاطب قصد إقناعة بفكرة ما و أستمالته إليها ، وبذلك يمتد هذا التعريف ليشمل المنافرات والمفاخرات.

والمنافرة في اللغة تشير لمعنى الصراع ، والمنافرة كما كانت تجري في الجاهلية، فهي نزاع على أمر بين طرفين يري كل منهما أحقيته به ويقدم أدلته ، وحججه أمام الحكم الذي يحتكمان إليه للتدليل على ذلك وقد كانت تلك الأدلة تنحصر في الافتخار بحسبة وأفعاله ، ومفاخراً بآبائه وأفعالهم ، وسميت منافرة لانهم كانوا يقولون عند المفاخرة أنا اعز نفراً.(Al-Alusi, 2012:1/88)

فالمنافرة تعني التعصب للقبيلة والتفاخر بأيامها ووقائعها، وفي الوقت ذاته تفند آراء الخصم الذي يرى عكس ذلك، ومن أشهر المنافرات في التراث العربي منافرة علقمة بن علاثة العامري، وعامر بن الطفيل العامري، وهما عامريان تنازعا على الرياسة، وقد وردت المنافرة في الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، وفي العقد الفريد لابن عبد ربه.

ومن خلال دراستنا لهذا الفن نستطيع أن نقف على سبق التراث العربي إلى طريقة التعبير التي تأثرت بحياتهم العقلية، فكانت هناك طرائق في الاحتجاج تتفق مع ما جاء به علم الكلام بعد ذلك، أو ما أطلق عليه (المذهب الكلامي).

مما يجعل المفاخرات والمنافرات بداية لهذه الطريقة في التعبير، ويمكن أن نقول إنها بذرة نظرية الحجاج التي جاءت أثرا من آثار الدراسات الأسلوبية الحديثة. وفي هذه الورقة البحثية سيحاول الباحث تأصيل ذلك وتوضيحه مستعينا بكتب التراث، مثبتا أن العودة إلى التراث هي المنطلق الصحيح لكل جديد. فالمنافرات في تراثنا كثيرة كما يبدو، ومنها منافرة

طريف بن العاصي والحدث بن ذبيان ، ومنها المنافرة التي نحن بصدد الحديث عنها، كما أن عصر الجاحظ قد شهد صراعاً في المقارنة بين الديك والكلب ، فقد كان النظام المتكلم في رأس المدافعين عن الكلب على حين أن معبد كان علي رأس المدافعين عن الديك (Essadek, 2005).

ونجد عند ابن عبد ربة في العقد الفريد عددا من المفاخرات التي دارت بين العرب والفرس (Ibn ʼAbd Rabbih, 1983:3/330-331) ، أما التوحيدي فيذكر في الإمتاع والمؤانسة مفاخرة جرت بين مجموعة من العرب، وابن المقفع كما يتولي التوحيدي في الكتاب نفسة الرد علي الحجهاني الذي يدعي تفوق الفرس على العرب (Al-Tauḥīdī, 1953) كما أورد القيرواني مفاخرة بين صاحب سيف وصاحب قلم مفاضلة بين الكلام والصمت، ومفاخرة بين كتاب ونديم (Al-Qayrawani, 2017). كما أورد المسعودي مفاخرة بين البصرة والكوفة (Al-Mas'udi, 1978) ومفاخرة بين مصر والبصيرة والكوفة.

وقد أورد ابن النديم قائمة تتضمن كتبا مخصصة ، للمفاخرات منها : كتاب مفاخرات أهل البصرة وأهل الكوفة المدائني ت ٢١٠ هـ ، ومفاخرات العرب والعجم وكتاب مفاخرات الغرب ومفاخرات القبائل والنسب ، لعمر بن مطرف وكتاب مفاخرات الورد والنرجس ، لأحمد بن أبي ظاهر(Ibn al-Nadīm, 2009).

فالمنافرة هي المحاكمة في المفاخرة وأصلها من قولهم :أينا أعز نفرا، فهي التحاكم إلى الأشراف من حكام العرب، ليفصلوا بينهما، ويقضوا بالشرف لأحدهما، أما المفاخرة فهي مصدر فاخر، وهي تفاخر القوم بعضهم على بعض، وكانوا يفاخرون بالحسب والشرف والأخلاق الكريمة والعز والثروة والكثرة والعدد(.Kutubī, 1994) .

فالمنافرات فن من فنون الحوار عند العرب قبل الإسلام، فكان الرجلان إذا تنازعا في صفات الشرف والصدارة تنافرا إلى واحد أو أكثر من حكماء العرب، يقضي بينهما لمن هو أحق بالصفات الكريمة والمآثر المشهودة ، ويذهب د.مصطفى الشكعة إلى أن من أسباب

تسمية هذا اللون من الحوار بالمنافرات أن المحاور كان يقول لغريمه: أنا أعز منك نفرا، ويظل يذكر الدليل إثر الدليل، وكذلك يفعل غريمه إلى أن يحكم القاضي الذي اختاراه لواحد منهما.

وكانت بعض ألوان المنافرات كما يذهب د.مصطفى الشكعة تخرج عن المألوف، فتكون المفاخرة بالأموات، فيقول أحدهما: منا فلان ويشير إلى قبره، فيرد الثاني: ومنا فلان ويشير إلى قبره أيضا(Syak'ah, 1993).

المنافرات ومقاصد الخطاب

فخطاب (المنافرات والمفاخرات) يُعد رسالة لغوية، وعملية تواصلية ذات بواعث ومقاصد عدّة تقوم عليها العلاقات التخاطبية؛ وذلك لأنه " لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصديّة وراء فعل التواصل, ودون وجود إبداع أو على الأقل دون وجود توليف للعلامات"(Dolo, 1994). فالمنافر يسعى جاهدا إلى أن يستثمر جميع الإمكانات السياقية، والطاقات اللغوية لنقل مقاصده عند إنتاج خطابه، فتتحول دلالة الخطاب من المعنى الظاهر الذي تدل عليه اللغة إلى معنى أو معان أخرى، بمعنى أن الخطاب في المنافرات ما هو إلا "علامة تنطوي عليها مقاصد المتكلم, وهذا ما يجعل معنى الخطاب يتعدد بتعدد السياقات التي ينتج فيها"(Syahri, 2004).

ويتضح مما سبق من أن المقاصد والبواعث في العلاقات التخاطبية،هي الأساس المنتج في جميع الخطابات وبخاصة الخطاب الحجاجي، فلولا تلك المقاصد لما كان هناك حاجة لإنشاء الخطاب من قبل المتكلم، وإرساله إلى المتلقي. ومن أهم المقاصد والبواعث في خطاب (المنافرات)، الذي يهدف إلى الإقناع, هو الاختلاف Disagreement بين المخاطِب والمخاطَب، بل أنه يُعد الباعث والمحرك الأول للحجاج، فالحجاج لا يكون في أمر مأخوذ على أنه حقيقة يقينية راسخة،ولا يكون في أمر إلزامي واجب النفاذ، إنما يكون – الحجاج – في " ما هو مرجح Likely, وممكن Plausible ,ومحتمل Probable,كما أن الأدلة التي تقدمها المحاجة ليس من شأنها أن تكون حاسمة فاصلة فيما تثبت أو تنفي،

بحيث تقرر ما تقرره أو تنفي ما تنفيه على سبيل الحقيقة المؤكدة والراسخة التي لا تقبل شكا، أو لا تقبل احتمال خطأ ما تثبته أو صحة ما تنفيه، إذ ليس لمسألة ما تدور حولها محاجةٌ حقيقيةٌ واحدة أو مطلقة، بل لها حقائق متعددة ومتدرجة، وعلى الأدلة أن ترجح إحداها على الأخرى، أو أن تصل إلى ما هو أقرب للصواب"(Majid, 2000).

معنى ذلك أن الحجاج يكون فقط في الأمور الممكنة والمحتلة، لذلك يقدم المخاطِب حججه وأدلته، التي ترجح حقيقة واحدة، والتي غالبا ما تكون أقرب لصحة المسألة التي يحاجج فيها المخاطِب. ومن المقاصد التي تقوم عليها العلاقة التخاطبية، والتي تُعد من أهم بواعث الحجاج في الخطاب، هو "قصد التوجه إلى الآخر، وقصد إفهامه مرادا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد, ولا أن يزيد في يقين أو ينقص من شكٍّ؛ وإنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبين المذكورين قصدين معرفيين هما: " قصد الادعاء" و "قصد الاعتراض"(Abdurrahman, 2002) .

ويقتضي قصد الادعاء أن لا يكون المنطوق به خطابا حقيقيا، إلا إذا كان الناطق صريح الاعتقاد لما يقول من نفسه, ويكون على أتم الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة؛ ذلك لأن الخلو عن الاعتقاد يجعل الناطق, إما ناقلا لقول غيره, فلا يلزمه اعتقاده, وإما كاذبا في قوله, فيكون عابثا باعتقاد غيره, ولأن الخلو عن الاستعداد للتدليل, يجعل الناطق, إما متحكما بقوله, فلا يتوسل إلا بالسلطان, وإما مؤمنا بقول غيره, فلا يحتاج إلى برهان (Abdurrahman, 2002).

المنافرات والإقصاء التاريخي

لا شك أن المنافرات واحدة من المرويات الجاهلية التي تعرضت للإقصاء والحجب، وذلك نظرا لتعارضها مع القيم الإسلامية، التي تنبذ خطاب القبلية والعصبية، وهي برغم ثرائها لم تنل حظا كبيرا من الدراسة ولعل انبناء تلك المنافرات والمفاخرات على أسلوب السجع كان سببا في إقصائها أيضا، حيث اتخذت المرويات الجاهلية أسلوب السجع القرآني فتلك الروايات رويت بصيغ مسجعة مطابقة في كثير من تفاصيلها لما جاء في النثر القرآني، هذا السجع الذي يقترن بالنثر الديني من قديم الأزل حيث يري بروكلمان أن السجع هو القالب

الذي يصوغ العرافون والكهنة فيه كلامهم وأقوالهم) أي أن السجع أرتبط دائما بالنثر للإقناع بمضمون ديني، فالسجع يمتلك قيمة حجاجية إقناعية، حيث إنه أسلوب يراد به إضفاء حالة من الخشوع والتأمل والاستعداد لتلقي فكرة مقدسة أو وصية أو عبرة تفيض بالإيجاز والتكثيف ، ولكنها تهدف الي التأثر بالتركيز على نهايات الأفكار ، وكل هذا يتناسب مع التقاليد الدينية المبكرة التي كانت تعليمها يقتضى اتجاها أسلوبيا مؤثراً يستعين بالمثل مرة ،وبالترغيب مرة ، وبالترهيب إذا لزم الأمر وتنطوي الصيغة السجعية التي تتلاصق فيها الأفكار المشبوثه بانتظام في قوالب مرتبة على إمكانية تأثير كبيرة في المتلقي الذي يكون قد جاء في الأساس لتلقي أفكار محددة .

وسوف نقف على أشهر منافرة في العصر الجاهلي لتحليلها للخروج بمفهوم عام عن الحجاج وخصائصه في الجاهلية فهذه منافرة علقمة بن علاثة، وعامر بن الطفيل العامرين حيت تنازعا الرئاسة ورأي كل واحد منهما أحقيته بها فكانت هذه المنافرة التي سنقف عليها بينهما ، وقد كان علقمة شجاعا جوادا كريما وسيدا من سادات بني عامر وعلقمة هذا هو صاحب المنافرة مع عامر بن الطفيل، وكان علقمة أسخى من عامر وأوفى وأحلم، وعامر أشجع منه وأغدر وأنكر، وكان أبوه علاثة من سادات بني عامر وجده عوف بن الأحوص فارس العصا وجده الأحوص قائد هوازن.

المنافرة بين علقمة وعامر

حكى أبو عبيدة وغيره قال: أول ما هاج النفار بين علقمة بن علاثة وعامر بن الطفيل أن علقمة كان ذات يوم قاعدا يبول فنظر إليه عامر، فقال: لم أر كاليوم سوءة رجل أقبح.

فقال علقمة: لأنها لا تثب على جاراتها ولا تنازل إلا كفاءتها – يعرض بعامر –، فقال عامر: وما أنت والقدوم؟ والله لفرس أبي المسى حبوة أذكر من أبيك ولفحل أبي المسمى الغيهب أعظم ذكرا منك.

فقال علقمة: أما فرسكم فمعارة، وأما فحلكم فغدرة وكانوا قد استعاروا هذا الفحل من رحل بن كلب يستطرقونه فغلبوه عليه، ولكن إن شئت نافرتك.

فقال علقمة: كانت لجدي الأحوص؛ وإنما صارت لعمك بسببه، وقد قعد عمك عنها، وأنا استرجعتها؛ فأنا أولى بها منك، فشرى الشر بينهما، وسار إلى المنافرة. فقال علقمة: إن شئت نافرتك؛ فقال عامر قد شئت. والله إني لأكرم منك حسبًا، وأثبت منك نسبًا، وأطول منك قصبًا فقال علقمة: والله لأنا خير منك ليلًا ونهارًا؛ فقال عامر: والله لأنا أحب إلى نسائك أن أصبح فيهم منك، أنا أنحر منك للقاح، وخير منك في الصباح، وأطعم منك في السنة الشياح.

فقال علقمة: أنا خير منك أثرًا، وأحد منك بصرًا، وأعز منك نفرًا، وأشرف منك ذكرًا؛ فقال عامر: ليس لبني الأحوص فضل على بني مالك في العدد، وبصري ناقص، وبصرك صحيح؛ ولكني أنافرك، إني أسمى منك سمة،وأطول منك قمة، وأحسن منك لمة،وأجعد منك جمة وأسرع منك رحمة، وأبعد منك همة؛ فقال: علقمة: أنت رجل جسيم؛ فقال عامر. آباؤك أعمامي، ولم أكن لأنافرك بهم لكني أنافرك، أنا خير منك عقبًا، وأطعم منك جدبًا. فقال علقمة: قد علمت أن لك عقبًا، وقد أطعمت طيبًا، ولكن أنافرك، إني خير منك، وأولى بالخيرات منك.

فخرجت أم عامر –وكانت تسمع كلامهما– فقالت: يا عامر نافره، أيكما أولى الخيرات. قال عامر: إني والله لأركب منك في الحماة، وأقتل منك للكماة وخير منك لمولى والمولاة: فقال له علقمة: والله إني لبر، وإنك لفاجر، وإني لولود، وإنك لعاقر، وإني لعف، وإنك لعاهر، وإني لوفي، وإنك لغادر؛ ففيم تفاخرني يا عامر؟ فقال عامر: والله إني لأنزل منك للقفرة، وأنحر منك للبكرة وأطعم منك للهبرة، وأطعن منك للثغرة؛ فقال علقمة: والله إنك لكليل البصر، نكد النظر، وثاب على جاراتك بالسحر.

فقال بنو خالد بن جعفر –وكانوا يدًا مع بني الأحوص على بني مالك بن جعفر– لن تطيق عامرًا؛ ولكن قل له أنافرك وأقر بنا إلى الخيرات؛ فقال له علقمة هذا القول، فقال عامر: عير وتيس، وتيس وعنز. فذهبت مثلًا. نعم، على مائة من الإبل إلى مائة من الإبل يعطاها

الحكم، أينا نفر عليه صاحبه أخرجها؛ ففعلوا ذلك، ووضعوا بها رهنًا من أبنائهم على يدي رجل يقال له خزيمة بن عمرو بن الوحيد؛ فسمي "الضمين."

وخرج علقمة ومن معه من بني خالد، وخرج عامر فيمن معه من بني مالك، وجعلا منافرتهما إلى أبي سفيان بن حرب بن أمية؛ فلم يقل بينهما شيئًا، وكره ذلك لحالهما وحال عشيرتهما، وقال: أنتما كركبتي البعير الأدرم ،قالا: فأينا اليمين؟

قال كلا كما يمين، وأبى أن يقضي بينهما؛ فانطلقا إلى أبي جهل بن هشام فأبى أن يحكم بينهما –وقد كانت العرب تحاكم إلى قريش– فأتيا عيينة بن حصن بن حذيفة، فأبى أن يقول بينهما شيئًا؛ فأتيا غيلان بن سلمة الثقفي؛ فردهما إلى حرملة بن الأشعر المري، فردهما إلى هرم بن قطبة بن سنان الفزاري؛ فانطلقا حتى نزلا به، وقد ساقا الإبل معهما حتى أشتت وأربعت، لا يأتيان أحدًا إلا هاب أن يقضي بينهما؛ فقال هرم: لعمري لأحكمن بينكما ثم لأفضلن؛ فأعطياني موثقًا أطمئن إليه أن ترضيا بما أقول، وتسلما لما قضيت بينكما، وأمرهما بالإنصراف، ووعدهما ذلك اليوم من قابل، فانصرفا، حتى إذا بلغ الأجل خرجا إليه، وأقام القوم عنده أيامًا.

فأرسل هرم إلى عامر فأتاه سرًا لا يعلم به علقمة؛ فقال يا عامر: قد كنت أرى لك رأيًا، وأن فيك خيرًا. وما حبستك هذه الأيام إلا لتنصرف عن صاحبك، أتنافر رجلًا لا تفخر أنت وقومك إلا بآبائه! فما الذي أنت به خير منه؟ فقال عامر: نشدتك الله والرحم ألا تفضل علي علقمة، فوالله لئن فعلت لا أفلح بعدها أبدًا. هذه ناصيتي فاجزرها واحتكم في مالي؛ فإن كنت لابد فاعلًا، فسو بيني وبينه، قال: انصرف فسوف أرى رأيي. فخرج عامر وهو لا يشك أنه ينفره عليه، ثم أرسل إلى علقمة سرًا لا يعلم به عامر، فأتاه، وقال له مثل ما قال لعامر، فرد عليه علقمة بما رد به عامر، وانصرف وهو لايشك أنه سيفضل عليه عامرًا. ثم إن هرمًا أرسل إلى بنيه وبني أبيه: إني قائل غدًا بين هذين الرجلين مقالة؛ فإذا فعلت فليطرد بعضكم عشر جزائر، فينحرها عن علقمة، ويطرد بعضكم عشر جزائر، ينحرها عن عامر، وفرقوا بين الناس لا تكون لهم جماعة، وأصبح هرم فجلس مجلسه، وأقبل الناس، وأقبل علقمة وعامر حتى جلسا،

فقام هرم فقال: يا بني جعفر، قد تحاكمتما عندي، وأنتما كركبتي البعير الأدرم، تقعان على الأرض معا، وليس فيكما أحد إلا وفيه ما ليس في صاحبه، وكلاكما سيد كريم(Al-Aṣfahānī, 1994).

المنافرة وبلاغة الحجاج

بالنظر إلى خطاب المنافرة نجد أن البعد الامتاعي يأتي تاليا للبعد الإقناعي، فلم يكن الخطاب ذا سمة امتاعية بل جاء محدد الغاية، واضح الهدف، متخذا من البلاغة وسيلة تمكينية للغاية الإقناعية، وهذا ما توصلت إليه البلاغة الجديدة أو بلاغة الحجاج، فهذا النمط من التعبير الحجاجي يقوم على احتجاج المتكلم على ما يريد اثباته، مستخدما حججا تؤيد رأيه وتدحض رأي مخالفة وقد جاءت هذه الحجج ملائمة لطبيعة العقلية العربية في هذا العصر، ولطبيعة حياتهم (Balbaa, 1969).

وانطلاقا من مسلمة **د.أبوبكر العزاوي**"لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج بغير تواصل " سيكون الحجاج مرتبطا بكافة أشكال التواصل،مقابل ما ذهب إليه طه عبد الرحمن "لا تواصل باللسان من غير حجاج ولا حجاج بغير تواصل باللسان" (Al-'Azāwy, 2010) حيث خلّص **العزاوي** بهذا، فعل التواصل من تلك المعيارية الخطية اللغوية التيُ يلزمه بها النظام اللساني.

ومن هنا تلتقي المنافرات مع الخطاب الحجاجي، أو لنقل يلتقي الحجاج مع المنافرات، فقد شهد الدرس البلاغي في الدراسة المعاصرة، نقلة نوعية انطلاقا من العودة القوية للبلاغة، تحت مسمى (البلاغة الجديدة) والتي ارتبطت ببلاغة الحجاج على يد بيرلمان، وذلك من خلال مؤلفه " مقال في البرهان: البلاغة الجديدة"، والذي يعتمد فيه على محاولة إعادة تأسيس البرهان أو المحاجة الاستدلالية. وتُعد هذه الخطوة محاولةً لإقامة علم عام لدراسة الخطابات بأنواعها، ووصف خصائصها الإقناعية التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تُقدم لهم أو تُعزز هذا التأييد.

ولعل ما يميز البلاغة الجديدة عن غيرها من النظريات التي تهتم بالخطاب، هو أنها نظرية تسعى إلى الكشف عن بنية المعاني التي يتألف منها الخطاب؛ وهذا ناتجٌ من تأثرها

بالمناهج اللسانية الحديثة التي تنظر إلى اللغة كنسق تتفاعل عناصره في إطار علائقي يرفض دراسة الكلمات في ذاتها(Badri, 2003) ؛ لذا اتسعت ميادينها – البلاغة الجديدة– وأصبحت تشمل جميع الخطابات بما في ذلك الخطاب الشعري.

فالحجاج او Argument لغة من حاج يحاج وهو تقديم الحجج والأدلة التي تؤيد الدعوى, يقول ابن منظور:" حاججته أحاجُّهُ حجاجاً ومحاجّة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها ... وحاجّه محاجّه وحجاجاً نازعه الحجّة... والحجّة الدليل والبرهان وقيل: الحجة ما دافع به الخصم... وهو رجل محجاج أي جدل, وحجّه يحجُّه حجّاً: غلبه على حجَّته"(Ibn Manẓūr, 1993), إذن يأتي الحجاج مرادفا للجدل في أحايين كثيرة كما هو عند ابن منظور, الذي عرَّف الجدل بأنه " مقابلة الحجة بالحجة" Ibn Manẓūr,) (1993, كما يأتي أيضا مرادفا للنزاع والخصام كما في قوله تعالى:" **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ** ".

ويتبين لنا من خلال ما سبق أن الحجاج قد يأتي بمعنى الخصومة، أو الجدل، أو الغلبة، وكلها ألفاظ تجسد صورة الخطاب الحجاجي، فالخصومة بين الطرفين ينتج عنها الجدل الذي من خلاله تقام الحجج والبراهين، التي يستعين بها كل طرف في إثبات صحة ما يدّعي حتى تتحقق الغلبة له.

وتقترب الدلالة اللغوية من الدلالة الاصطلاحية للحجاج في الدراسات الفلسفية الحديثة، والتي تتفق فيما بينها على كون الحجاج عملية اتصالية، تعتمد الحجة المنطقية – بالأساس– وسيلة لإقناع الآخرين والتأثير فيهم؛ لذلك يتخذ الحجاج مفهومين (Majid, 2000):

أولا: طريقة تحليل واستدلال Reasoning, بقصد تقديم مبررات مقبولة للتأثير في الاعتقاد والسلوك.

ثانيا: عملية اتصالية يُستخدم فيها المنطق Logic للتأثير في الآخرين.

كما هو واضحٌ عند أندرسين Andersen ودوفر Dover اللذان ينظران للحجاج على أنه طريقة استخدام التحليل العقلي والدعاوى المنطقية, بغرض حل المنازعات والصراعات واتخاذ قرارات محكمة, والتأثير في وجهات النظر والسلوك(Naqari, 1987). معنى ذلك أن المحاجج يسعى لاستخدام المنطق بهدف التأثير في الآخرين وإقناعهم.

فالحجاج حسب هذا التصور يتمثل في القواعد الداخلية للخطاب، الذي يرتكز على اللغة، ويعتمد على مجموعة من الحجج تؤدي إلى نتيجة معينة؛ لذلك يتخذ الحجاج شكلا لغويا ومضمونا معرفيا.

وهو عند بيرلمان فهو "جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على الاقتناع بما نعرضه عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع"(Daridi, 2008) ؛ لذلك كان موضوع الخطابة الجديدة هو دراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات, أو أن تزيد في درجة التسليم (Thalbah, 2008).

والغاية من ذلك هو جعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة الإذعان، فأنجع الحِجاج ما وُفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه. هذا وينزل الحجاج عند بيرلمان في صميم التفاعل بين الخطيب وجمهوره, إلا أنه يختلف عن الخطابة والجدل من جهة جمعه بين التأثير النظريّ والتأثير السلوكي العملي, وهذا ما جعله – الحجاج- خطابة جديدة بالفعل(Daridi, 2008).

ويبدو أن الغاية من الحجاج هي محاولة استمالة وإقناع شخص بالقضية المعروضة عليه, أو زيادة شدة إقناعه, لحمله على عمل أو تهيئته له؛ لذلك تُعد — الاستمالة- من أهم العناصر التي بُنيت عليها تعريفات الحجاج, عند الكثير من الباحثين, أمثال ريك Rieke وسيلارز Sillars, حيث يعرف هذان الباحثان الحجاج بأنه عملية عرض دعاوى تتضارب فيها

الآراء مدعومة بالعلل والدعامات المناسبة بغية الحصول على الموالاة لإحدى تلك الدعاوى(Daridi, 2008).

ويختلف الحجاج عند أزفالد ديكرو O.Ducrot, اختلافاً تاماً عن ما كان عليه عند بيرلمان, فالحجاج ينطلق عنده من الفكرة الشائعة التي مؤداها: (إننا نتكلم عامة بقصد التأثير), أي أنه يقوم أساساً على اللغة بل يكمن فيها, حيث يهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوافر عليها المتكلم, وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما, تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية (Al-'Azāwy, 2010).

معنى ذلك أن اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية, فالحجاج باللغة يجعل الأقوال تتابع وتترابط على نحو دقيق فتكون بعضها حججا تدعم وتثبت بعضها الآخر(Daridi, 2008), أي أن المتكلم قد يصرّح بالنتيجة وقد يخفيها فيكون على المتلقي استنتاجها لا من مضمون هذه الأقوال الإخبارية بل اعتماداً على بنيتها اللغوية.

والحقيقة أن الخطاب في المنافرات يُعد خطابا حجاجيا باعتباره ضربا من ضروب الخطاب التي تُنجز بواسطة اللغة فـ" الحجاج يوجد حيث ما وجدتْ اللغة"(Syahri, 2004) ويأتي الحجاج في الخطاب هنا على هيأة سجالٍ بين طرفين كل منهما يحاجج الطرف الآخر.

استراتيجيات الحجاج في المنافرات

تتمثل استراتيجيات الحجاج في ثلاثة وجوه هي:

1. **الإقناع:**

يتأسس الخطاب الحجاجي على استراتيجية الإقناع؛ لأن من أهم الأهداف التي يرمي المرسل إلى تحقيقها من خلال خطابه هو إقناع المرسل إليه بما يراه, أي " إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي"(Platt, 1999) لديه, فالإقناع هو عبارة عن " عملية خطابية يتوخى بها الخطيب تسخير المخاطب لفعل أو ترك بتوجيهه إلى اعتقاد قول يعتبره كل منهما أو يعتبره الخطيب شرطا كافيا ومقبولا للفعل أو الترك"(Syahri, 2004).

فمهما كانت مقاصد المخاطِب وغاياته, التي يروم تحقيقها في خطابه الحجاجي, فإنها لا تتأتى إلا من خلال استراتيجية الإقناع الذي يُعد غاية الحجاج وهدفه, لذلك لابد أن يجند – المخاطِب- كل جزيئات القول ودقائقه, التي من شأنها إحداث " أثر ما في المتلقي أي إقناعه بفكرة معينة وهو ما يعبر عنه اللسانيون بالوظيفة الإيحائية (Conative) للكلام"(Daridi, 2008).

والمخاطِب يتتبع في تحصيل غرضه " سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرّا إلى الاقتناع برأيه... وقد تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع, فتكون, إذ ذاك, أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطَب, وتوجيه سلوكه"(Abdurrahman, 2002), كما هو حاصل في حجاج الخطاب الشعري. هذا وتتحدد مكونات العملية الإقناعية بطرفي الخطاب, وبفعلهما في صوغ الحجة وإبطالها, بالإضافة للصفات الدلالية كالأدلة والدعاوي؛ لذلك انصب جهد بيرلمان وتيتيكاه على التفاعل بين الباثّ والمتلقي في الخطاب الحجاجي.

فالخطاب الحواري متعدد الأصوات ، يعمد إلى المقارنة بين أكثر من شيء ، والنظر من زاوية الآخر ، غايته التأثير والإقناع ،"ومعلوم أن بلاغة الإقناع لا تقوم إلا في علاقة بالآخرين ولا تشتغل إلا حيث يشتغل الحوار"(Adil, 2013) . ونلاحظ قدرة المنافر المفاخر في استخدام الممكنات البلاغية التي تدعم رأيه، فالبلاغة لم تكن قط محسنا أسلوبيا وإنما هي وسيلة ناجعة لإنجاز الأفعال، فقد استطاع من خلالها أن يستثير حفيظة المتلقي وأن يقنعه بضرورة نصرته .

2. البرهنة:

هي من الاستراتيجيات التي يلجأ إليها المخاطِب في خطابه الحجاجي, وذلك من أجل تحقيق عملية الإقناع, والتأكيد على صدق ما يدعيه, فالبرهنة في أبسط صورها هي " استنباط يهدف إلى الاستدلال على صدقة النتيجة أو احتماليتها القابلة للاحتساب, وذلك انطلاقا من المقدمات المعتبرة صادقة أو محتملة"(Habasyah, 2010). إذن تستخدم البرهنة في الاستدلال على صدق أو احتمالية ما يدعيه المخاطِب. هذا وتتمثل البرهنة في " الأمثلة

والحجج وكل تقنيات الإقناع مرورا بأبلغ إحصاء وأوضح استدلال وصولا إلى ألطف فكرة وأنفذها"(Daridi, 2008). معنى ذلك أنها عملية فكرية انتقالية ينتقل فيها المخاطِب من العام إلى الخاص, من خلال عرضه للأمثلة والحجج والأدلة, التي يسوقها في خطابه بهدف إقناع المخاطَب.

وتلعب البرهنة دورا كبيرا في تطعيم الحجاج من الجهة الفنية, بالأساليب الأدبية البلاغية, كما أنها من جهة ثانية " أقرب إلى التربية منها إلى الدعاية ففي حين يكون موضوع التربية مما يقر به الجمهور ويعتقده ويؤمن به, فإن موضوع الدعاية يكون جديدا على أذهان الجمهور, والنوع البرهاني غايته مجرد إنشاء الاستعداد للعمل, شأنه في ذلك شأن الحطاب التربوي"(Thalbah, 2008). إذن الغاية من البرهنة هي التحفيز على العمل والاستعداد له.

3. الاستدلال:

تعد استراتيجية الاستدلال من الأطر المكونة للحجاج والمحيطة به؛ لذا لا يمكنه– الحجاج– الاستغناء عنه, فهو يمثل السياق العقلي له أي " تطوره المنطقي ذلك أن النص الحجاجي نص قائم على البرهنة فيكون بناؤه على نظام معين تترابط فيه العناصر وفق نسق تفاعلي وتهدف جميعا إلى غاية مشتركة, ومفتاح هذا النظام لساني بالأساس فإذا أعدنا النص الحجاجي إلى أبسط صوره وجدناه ترتيبا عقليا للعناصر اللغوية, ترتيبا يستجيب لنية الإقناع"(Daridi, 2008).

معنى ذلك أن الاستدلال يرتبط ارتباطا وثيقا بالبرهنة والإقناع, حيث أن ترتيب العناصر اللغوية الاستدلالية, إنما هو بقصد البرهنة على صدق الإدعاء, والبرهنة إنما هي سعيٌ إلى إقناع المتلقي. فالاستدلال هو " عملية ذهنية متصلة, بها يتم الانتقال من مقدمات إلى نتائج بالاستناد إلى علاقة منطقية تربط الأولى بالثانية"(Ar-Rifi, 1998), بمعنى أن الاستدلال هو أن تُستنبط النتائج من المقدمات, دون لبس ولا غموض.

هذا ويقتضي الاستدلال أن تكون عناصره المكوِّنة له غير قائمة على التعدد والاشتراك, فهي أحادية المعنى بحيث تكون العناصر مما يفهمه كل الناس, ولا يثير تأويلها

أي خلاف لديهم(Ar–Rifi, 1998).وقد يكون الاستدلال بالقياس عن طريق إخراج الجزء من الكل, أو يكون بالاستقراء عن طريق إخراج الكل من الجزء, أو بالتمثيل عن طريق إخراج الجزء الخفي من الجزء المعروف.

ولعل النوع الأخير وهو الاستدلال بواسطة التمثيل, هو أقرب أنواع الاستدلال إلى الشعر, وألصقها بجوهره باعتباره قائما على التخييل, فالاستدلال بواسطة التمثيل هو تشكيل بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه العلاقات(Daridi, 2008), بمعنى أن الاحتجاج عن طريق الاستدلال بالتمثيل, إنما يتم عن طريق علاقة الشبه التي تربط بين الأمر الذي يحتج له المخاطِب بأمر آخر.

ونخلص بعد ذلك إلى القول أنه يمكن معرفة الاستراتيجية المتبعة في الخطاب الحجاجي, من خلال النظر إلى حالة المتكلم في خطابه, هل هو يقنع؟ أم يبرهن؟ أم يستدل؟

وأول ما يلفت النظر في هذه المنافرة هو الطابع الخاص في الاستدلال، حيث يضع كل منافر الأسباب التي يستدل بها ويري نفسه بها أجدر من منافره للفوز بالرياسة. وتتضح أيضا قدرة المنافرة في محاولة اقناع الحكم الذي يحتكمان إليه، باحقيته في الأمر دون منافرة. ويتضح أيضا في المنافرة قدرة كل من المتنافرين على التدليل بأحقيته بالأمر، والمقدمات التي يقدمها المتنافران هي مقدمات خطابية تعتمد في أصلها على إثارة مواطن الفخر عند العرب في الجاهلية.

وهذه المقدمات تعطي صورة أولية الاحتجاج في نثر ذلك العصر(Naufal, 1980)، حيث جاءت ملائمة للمثل السائدة فيه ،مع اعتمادها علي الترتيب العقلي بصور ملائمة لطبيعة العقلية العربية ، حيث تستخدم الاستدلال بمعناه العام ، حيث إن طور البداوة الذي كانت تمر به العرب في الجاهلية يتجلى فيه ضعف التعليل ، بمعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب فهما تاما وحتي الربط بين السبب والمسبب في أمثالهم وقصصهم.

ومن ذلك:

الرياسة كانت لجدي الأحوص.

صارت لعمك بسببه ثم قعد عنها

أنا أولى بها منك

والمنافرة قائمة على أسلوب الاستدلال، من خلال ذكر الصفات التي تدل على أحقية كل منهما.

تقنيات ووسائل الحجاج في المنافرات

يمكن تقسيم أهم تقنيات الحجاج ووسائله إلى:

1. **الأدوات اللغوية مثل:**

- ألفاظ التعليل:

تُعد ألفاظ التعليل من الأدوات اللغوية التي يستعملها المخاطَب لتركيب خطابه الحجاجي، وبناء حججه فيه، ومنها المفعول لأجله، وكلمة السبب، ولأن. وغاية المخاطِب من استعمال هذه الأدوات هو تبرير أو تعليل لفعله, بناءً على سؤال ملفوظ به أو مفترض(Syahri, 2004).

ومن ذلك قول علقمة (لأنها لا تثب على جاراتها ولا تنازل إلا كفاءتها)، حيث كان علقمة ذات يوم قاعدا يبول فنظر إليه عامر، فقال: لم أر كاليوم سوءة رجل أقبح. فقال علقمة: لأنها لا تثب على جاراتها ولا تنازل إلا كفاءتها – يعرض بعامر .فجملة الرد على حجة عامر ابتدأها علقمة بالتعليل، وهذا التعليل أبرز ما يملكه علقمة من سرعة بديهة، وقوة حجة، حيث إنه قابل الحجة بالحجة، ليس هذا فحسب، بل عرض بعامر وأشار إلى قبيح خلقه. ومن الأدوات اللغوية أيضا: أدوات الوصل – التركيب الشرطي – الأفعال اللغوية ، والأمثلة عليها كثيرة في المنافرة موضع الدراسة، من الشرط قول علقمة "إن شئت نافرتك، فقال عامر :قد شئت "

2. **الآليات البلاغية مثل:**

- **الاستعارة:**

تُعرف الاستعارة الحجاجية "بكونها تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي"(Okan, 2001) ؛ لذلك يفضل المخاطِب استعمالها في خطابه الحجاجي؛ لثقته بأنها أبلغ من الحقيقة حجاجيا في تحقيق الاقتناع, وتقويم الواقع والسلوك, وذلك من خلال ارتكازها على المستعار منه.

وتكمن حجاجية الاستعارة في تدخل آليتي الادعاء والاعتراض, وذلك عن طريق الرضا بشروط كل من المخاطِب والمخاطَب, وبلورتها في الذوات الأربع, فالوظيفة الحجاجية للذات المضمرة هو إدعاء المعنى المجازي للخطاب, أي المباينة بين المستعار له والمستعار منه, بينما يكمن دور الذات المبلغَة في الاعتراض على هذه المباينة بإنكارها؛ لأن المعنى المبلغ هو الأولى بالظهور من المعنى الحقيقي غير المبلغ (Syahri, 2004).

ومن ذلك استعارة الكينونة للرياسة في قول علقمة" كانت لجدي الأحوص، وإنما صارت لعمك بسببه، وقد قعد عمك عنها..." فكأن الرياسة هنا شيء مادي ينتقل من يد إلى يد.

- **الكناية:**

ترتبط الكناية بالجانب التداولى نظرا لما تحمله من معانى مضمرة مقصودة فقد عرَّف عبد القاهر الكناية بقوله " أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى ، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود ، فيومئ به إليه ، ويجعله دليلا عليه"(Jurzani, 1986) فالمعنى المقصود ليس هو المنطوق وإن كان المنطوق صحيحا غير مرفوض ويعد ذلك المنطوق دليلا على المعنى المقصود فالمعنى المقصود فى الكناية هو من قبيل المعانى الثوانى التى تناولها عبد القاهر ، " فالسيرورة التأويلية فى الكنايات القريبة بسيطة إذ ينتقل المؤول من الملفوظ إلى المقصود مباشرة لتنحد بذلك عملية التأويل فى علاقة واحدة ، أما فى الكنايات البعيدة التى تأتى فيها المعانى كنايات عن معانى أُخر فتكون السيرورة معقدة أو قل مركبة من عدة علاقات بين عدة مؤولات (مفسرات) تصير كل

مفسرة منها علامة تحيل إلى معنى (مفسرة) ليصبح هذا المعنى (المفسرة) علامة تحيل إلى مفسرة أخرى ، وهكذا فيما أطلق عليه بيرس المؤول (غير البشرى . المفسرة) الدينامى إلى أن يصل المؤول البشرى إلى المفسرة المنطقية حسب مصطلح بيرس" (Habasyah, 2010).

فالكناية وسيلة استدلالية تنتقل بالمتلقي من مذكور لمستنتج، عبر سلسلة من الاستدلالات، وقد كثرت في المنافرات، ومن ذلك "وقد قعد عمك عنها" و" إني لأنحر منك للقاح" " أطول منك قمة" "إني لأركب منك في الحماة" "أقتل منك للكماة" "أنحر منك للبكرة"

- **التوكيد:**

التوكيد سمة أسلوبية بارزة فى المنافرات فإذا كان التوكيد يستخدم مراعاة لحال المتلقى من حيث كونه خالى الذهن أو شاكًا أو منكرًا حيث " يَحْسُنُ تأكيدُ الكلامِ إذا كان المخاطبُ به مُنْكِرًا أو مُتَرَدِّدًا . ويتفاوَتُ التأكيدُ بحسَبِ قوةِ الإنكارِ وضَعْفِه"(As-Suyuthi, 2008) فمما لا شك فيه أن المنافرات تنبنى على الخصومة والإنكار وهذا ما جعل التوكيد من السمات الأسلوبية التى لجأ إليها المتنافرون لإثبات رؤاهم ، ودحض حجج خصومهم.

فقول عامر جاء مؤكدا بهذه الوسائل التي تؤكد أحقيته (التأكيد بالقسم وإن ولام التأكيد وتقديم متعلق التمييز في جملة (والله إني لأكرم منك حسبا) ومن ثم جاء تأكيد علقمة موازيا مساويا لتأكيد عامر بل زاد عليه، (والله لأنا خير منك ليلا ونهارا) فقد استخدم نفس الوسائل مع إدخالها في أسلوب التضاد، وهكذا يظل التوكيد ضاغطا أسلوبيا ممكنا للغرض الحجاجي الذي انبنى عليه النص.

وقد تكرر التأكيد بقد وإن والقسم واللام ، والملاحظ أن (إن) يتبعا ضمير المتكلم(الياء) الذي يحمل سمة الفخر والاعتزاز بالنفس" إني أسمى.." " إني لأركب منك.." "إني لبر.." "إني لولود.." "إني لوفي.."كما جاء ضمير المتكلم (أنا) بشكل متكرر متناسبا مع طريقة المنافرة " لأنا خيرمنك.." " لأنا أنحر منك.." .

3. أسلوب التفضيل:

يدل أسلوب التفضيل على وجود أمرين أحدهما له أفضلية أكبر من الآخر فى الأمر موضوع التفضيل أو تدل على استئثار أحد الأمرين بالأفضلية المطلقة " وأفعل التفضيل يخص الثلاثيات المجردة الخالية عن الألوان والعيوب ، المبنية للفاعل نظير فعلى التعجب ، وله معنيان : أحدهما إثبات زيادة الفضل للموصوف على غيره والثانى : إثبات كل الفضل له(Sakaki, 1987). ويذكر الزركشى فى أصل التفضيل أن " الأصل فيه الأفضلية على ما أضيف إليه " (Zarkasyi, 1968) فما ذكره الزركشى يجعل الأصل فى التفضيل هو زيادة المفضَّل على المفضَّل عليه فى صفة التفضيل بينما فصَّل التهانوى استخدام التفضيل للدلالة على الأفضلية المطلقة دون اشتراك من الطرفين فى الصفة يقول " قد يقصد بأفعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنىٰ تفضيله بالنسبة إليه بعد المشاركة فى أصل الفعل ، بل بمعنىٰ أنّ صاحبه متباعد فى أصل الفعل متزايد إلىٰ كماله قصدًا إلىٰ تمايزه عنه فى أصله مع المبالغة فى اتصافه ، بحيث يفيد عدم وجود أصل الفعل فى الغير ووجوده إلىٰ كماله فيه على وجه الاختصار ، فيحصل كمال التفضيل ، وهو المعنى الأوضح فى الأفاعل فى صفاته تعالى إذ لم يشاركه أحد فى أصلها ، حتىٰ يقصد التفضيل" (At-Tahawun, 1996) وسواء أقُصِد به زيادة الأفضلية أم الأفضلية المطلقة فإننا نجد أسلوب التفضيل ملائما لجوالمفاخرات التى يعمد كل طرف فيها إلى إعلاء رأيه والتقليل من رأى الطرف الآخر " ولا فرق فى المعنى والزيادة فيه بين أن يكون أمرًا حميدًا ، أو ذميمًا (Hasan, 2018). فقد يستخدمه المنافر لإثبات الأفضلية لنفسه أو لرأيه أو لتسفيه رأى الآخر والزراية به حيث يهدف كل طرف إلى إثبات صحة رأيه مما لا يدع مجالا للخصم لنفى ذلك فيكون الاستمرار والدوام الذى يضفيهما أسلوب التفضيل أكثر ملاءمة لذلك الغرض .

وقد يرتبط هذا الملمح بالبعد التداولى الذى يكشف عنه السياق سواء السياق اللغوى أو السياق الخارجى فيأتي أسلوب التفضيل ممكنا أسلوبيا للغاية الحجاجية ، وقد كثر استخدامه في المنافرات، وقد تكرر في المنافرة بشكل واضح، ومن أسماء التفضيل في النص

(لأكرم – أثبت – أطول – خير– أحب– أنحر – خير –أطعم – خير– أحد– أعز – أشرف– أطول– خير– أطول – أحسن – أجعد – أسرع – أبعد – أطعم – أولى – أركب – أقتل –أطعن)

- **السؤال**:

يعد السؤال من أبرز السمات الأسلوبية التى تنبنى عليها المنافرات، فالمنافرة فى تركيبها البسيط هى مجموعة من الأسئلة والأجوبة التى يتبادلها الخصمان بهدف انتصار كل منهما لرأيه أو اتجاهه ، ونظرًا لتلك المكانة المتميزة التى يحظى بها السؤال فى المنافرات جاء السؤال ميدانًا رحبًا للخصوم لإظهار براعتهم وتحقيق الإقناع فى بعض الأحيان والمغالطة وإحراج الخصوم وإيقاعهم فى التناقض فى أحايين كثيرة .

وقد ورد مصطلح الاستفهام معبرا عن السؤال متجاوزا دلالة طلب الفهم وقد ناقش دكتور عيد بلبع مفهوم المصطلح وتجاوزه فى كتابه أسلوبية السؤال(Balba' 1999) وآثرنا استخدام مصطلح السؤال متابعة له فى رؤيته. وأسلوب الاستفهام الذي نفضل أن نطلق عليه السؤال قد جاء بعد مقدمات مؤكدة، جاء هذا السؤال ليدحض كل شبهة، ويقوي كل حجة، ويضعف موقف الخصم، يقول: فقال له علقمة: والله إني لبر، وإنك لفاجر، وإني لولود، وإنك لعاقر، وإني لعف، وإنك لعاهر، وإني لوفي، وإنك لغادر؛ ففيم تفاخرني يا عامر؟

ولا يغيب عنا تضافر هذا الأسلوب مع الازدواج والسجع، كما يتضافر مع التوكيد، وصيغة اسم الفاعل الصرفية. كما أن السؤال الذي سألاه لأبي سفيان حينما جاءا إليه يحتكمان فكان جوابه أنهما متساويان كركبتي البعير الأدرم، فقالا(فأينا يمين)؟ هذا الاستفهام الذي يقصد كل منهما من خلاله نيل الشرف وإدراك المرام، لكنه كان حكيما فقال(كلاكما يمين) وفي حيلة هرم بن قطبة بن سنان الفزاري نجد حضورا لسياق الموقف ، حيث أرسل لكل واحد منهما ليأتي منفردا، وقد بدأ الحوار بما يشد القلوب ، فيقول لعامر:" فقال يا عامر: قد كنت أرى لك رأيًا، وأن فيك خيرًا. وما حبستك هذه الأيام إلا لتنصرف عن صاحبك، أتنافر رجلًا لا تفخر أنت وقومك إلا بآبائه! فما الذي أنت به خير منه؟ فقد جاء أسلوب النداء

مرققا للقلب، جاذبا للنفس، ثم يقول له "قد كنت أرى لك ريا" وهذا يصدم عامرا ويجعله نادما على ما قدمه كي لا يفسد تلك العلاقة، ويهدم ذلك الرأي. وكان نتيجة ذلك أن أقر عامر كما أقر علقمة منفردين بسبق كليهما، وهذا ما أراده هرم.

- **البديع:**

يلجأ المخاطِب إلى استعمال بعض الأشكال البديعية، مثل: المقابلة، والجناس، والطباق وغيرها من الأشكال الأخرى، والتي تتميز بدورها الرئيس في عملية إقناع المخاطَب، بالإضافة إلى دورها في زخرفة الخطاب.

فالهيكل الأسلوبي للسجع الذي التزم به الطرفان يضفي على المعنى جمالا يجعله أكثر قدرة على الإقناع، فالموسيقى الداخلية والخارجية للنص تكسبه قدرة على الخداع أحيانا، ولذا اعتمد عليها الكهان في صياغة تعاليمهم.

فنجد في كلام عامرهذا السجع والازدواج بين (أنا أنحر منك للقاح، وخير منك في الصباح، وأطعم منك في السنة الشياح) فهذا الازدواج مع بنية السجع يجعل للكلام قبولا في نفس المتلقي.

فيرد علقمة بنفس الطريقة وعلى نفس المنوال (أنا خير منك أثرًا، وأحد منك بصرًا، وأعز منك نفرًا، وأشرف منك ذكرًا) فقد التزم هو الأخر نفس الطريقة، فجاء كلامه مسجوعا مزدوجا.

وبنية التضاد كانت حاضرة في المنافرة حضورا ظاهرا ، يقول علقمة" والله إني لبر، وإنك لفاجر، وإني لولود، وإنك عاقر، وإني لعف، وإنك لعاهر، وإني لوفي ، وإنك لغادر، وفيم تفاخرني ياعامر؟"

فهذه البنية التي تناغمت مع الدلالة، وانسبكت مع السؤال، قادرة على أن تشكل ضواغط أسلوبية على ذهن الخصم.

كما أن الجناس الذي يقوم في بنائه على المشابهة اللفظية مع اختلاف المعنى يكون أكثر تحريكا للذهن وشدا للانتباه ومن ذلك" أنا أسمى منك سمة" " إني لأكرم منك حسبا، وأثبت منك نسبا" .

- **التمثيل:**

هو عبارة عن عقد الصلة بين صورتين, ليتمكن المخاطِب من الاحتجاج وبيان حججه(Syahri, 2004), ولعل ذلك يكثر في خطاب المنافرة لما يقوم به من تمكين للغاية الإقناعية، كما أن التشبيه بما يحمله من دلالة استدلالية يمكن للغاية الإقناعية، فالتشبيه هنا (أنتما كركبتي البعير الأدرم) ينقل حكمة أبي سفيان، ويرد على المتنازعين.

ثامنا: المنافرات وبواكير المسرح العربي

إن المنافرة تقوم على طرفين متنازعين، يحاول كلاهما الانتصار لنفسه، والنيل من غيره، أمام حكم يحكم بينهما، وفي حضرة جمهور يتابع المشهد متحمسا، وهذا الجو الدرامي هو نواة المسرح والإبداع المسرحي، إن جاز لنا هذا الزعم.

والمنافرات عمل قائم على الحوار كما رأينا، ويمثل الحوار في البناء الدرامي المسرحي دعامة رئيسة، بوصفه الناقل الأول والمباشر لجملة المخاطبات(répliques) المشفوهة التي يحملها النص وتؤديها شخوص مجسدة على خشبة المسرح.

كما أن هيأة المنافر وقدرته على تمثيل معانيه يؤدي إلى إقناع الحكم ، وتلك الوظائف التمثيلية ، هي الوظائف التي يتوخى من خلالها الكاتب المسرحي و المخرج نقل مقاصدهما الأدبية والفنية إلى الجمهور المتلقي.ومن هنا، فإن الحوار يقوم على تحقيق ثلاث غايات جوهرية وهي: تطوير الحبكة وذلك من خلال الانتقال المرحلي عبر محطات المنجز المسرحي من الاستهلال إلى العقدة إلى الحل، وكذا تقديم الشخصيات والتعريف بها من خلال جُملها الحوارية، وآخر هذه المهام هي تخلق الإمتاع في توليفاته الجمالية ضمن فعل الأداء والإلقاء. حيث تبرز عوامل ومقومات النطق الحسن المجهور الخالي من اللحن والعيّ التي قد تسهم في إشباع رغبة المتلقي الجمالية من خلال الإلقاء البليغ. فالحوار بهذا المعنى، "يشكل الظاهرة الفنية الثابتة التي

فالمؤلف المسرحي لن يجد أمامه سوى "الخوض في نمذجة تلك الأشكال السردية التي تصنع الحوار وفق ما يحكم أسلوب التعبير الدرامي المتميز"(Farhan, 2003). وهنا،

يلتجئ الكاتب إلى تلك الآليات الحجاجية التي أشرنا إليها سابقا. كما أن للسياق حضورا في العمل المسرحي، وهذا الحضور يضاهي حضوره في المنافرات، فنلاحظ ضرورة إبراز الملامح السياقية (الفلسفية، الإيديولوجية، الاجتماعية) للفعل الكلامي الذي يتحرك ضمنه الحوار المسرحي.

الخلاصة

يتبين لنا من خلال الدراسة السابقة أن التراث العربي الأدبي حافل بما يجمع بين المضمون القيم وطرائق التعبير التي لا تقل أهمية عن المضمون. فلم يكن الأدب في ذلك العصر صناعة لفظية فقط، وإنما كان قائما على الامتاع والإقناع، وكانت الغاية محركة ومؤثرة ، والاستدلال حاضرا، فالانتقال من المقدمة إلى النتيجة واضح خلال المنافرة التي وقفنا عندها. كما أن البلاغة لم تكن قط مجرد حلية لفظية، بل كانت متداخلة مع المعنى، ممكنة للغاية من الخطاب، وهذا ما ذهبت إليه البلاغة الجديدة. كما أن المنافرات تعد نواة المسرح العربي، فهي تقوم على فكرة النص والمتلقي والجمهور، وهذه المحاور (الكاتب) و(المرسل إليه) و(الجمهور) وقد امتدت هذه المنافرات وتطورت فكانت النقائض تطورا فنيا لها. وللسياق حضور في المنافرات يوازي حضوره المسرحي، حيث إن المتلقي يكون في حاجة إلى إدراك ما يتعلق بالنص من خارج الملفوظ، فتأتي المقدمات التي يقوم بها الرواة، أو الديكورات في العمل المسرحي لتقوم بهذا الدور.

.

المصادر والمراجع

Abdurrahman, T. (2002). *Lisan wa Mizan au Takawutsar Al Aqli*. Darul Baidha.

Adil, A. (2013). *Balaghah Iqna fil Munadoroh*. Beirut-Lebanon: Mansurah Dhafaf.

Al-'Azāwy, A. B. (2010). *Al-ẖ iṭ āb Wa Al Ḥaǧ āǧ* . Beirut: Al Rihab Publisher Est.

Al-Alusi, M. S. (2012). *Bulūġ al-Arb Fī Ma'rifaẗ Aḥ wāl al-'Arab*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣ rī al-Lubnāni.

Al-Aṣ fahānī. (1994). *al-Aġānī* (A. Al-Sibā'ī, Ed.). Cairo: Maṭ aba'aẗ al-Haiʾ aẗ al-Miṣ riyyaẗ al-ʿ āmmaẗ Lilkitāb.

Al-Mas'udi. (1978). *Marūğ al-Ḏahab Wa Ma'ādan al-Ğ auhar* (M. M. Abdelhamid, Ed.). Cairo: Maṭ ba'aẗ Al-Sa'ādaẗ .

Al-Qayrawani, I. A. Z. (2017). *Zahr Al-Adab Wa Ṯ amr Al-Albāb* (4th ed.; M. M. Abdelhamid, Ed.). Beirut: Dār Al-Ğ aīl Li-Našr Wa-ṭ abā'aẗ Wā-Taūzī'.

Al-Tauḥ īdī, A. H. (1953). *al-Imtā' wa al-Mu'āsaẗ* (Aḥ md Amīn & A. Al-Rīn, Eds.). Beirut: al-Naktabaẗ al-'Aṣ riyyaẗ .

As-Suyuthi, J. A. A. B. (2014). *Al Itqan fi Ulum Qur'an* (M. A. F. Ibrahim, Ed.). Cairo: Haiah Misriyah Al Amah lil Kitab.

At-Tahawun. (1996). *Kasyaf Ishtilahat Al-Funun*. Lebanon: Maktabah Libnan Nasirun.

Badri, F. (2003). *Uslubiyah fi Naqd Hadits*. Beirut-Lebanon: Majd Muassasah Jamiiyah.

Balba', 'Id. (1999). *Ushlubiyah Sual Ruyah fi Tandir Balagi*. Dar Wafa.

Balbaa, A. A. H. (1969). *Al-Naṯ r Al-Fannī Wa Aṯ ar Al-Ğ āḥ iẓ Fīh*. Cairo: Lağ naẗ al-Bayān al-Arabī.

Daridi, S. (2008). *Al Hujaj fi Syi'ri Arabi*. Oman: Jidar Lil Kitab Alami.

Dolo, G. (1994). *Al-Taḥ līl Al-Sīmīyūṭ īqa Lin Naṣ Al-Ši'rī* (A. Abū Ali, Trans.). Rabat: Imprimerie El Maarif Al Jadida.

Essadek, H. (2005). *al-Munāẓ araẗ Fī al-Adab al-'Arabī al-Islāmī*. Beirut: Librairie du Liban Publishers.

Farhan, B. (2003). *An-Nash Al-MAsrahi Al-Kalimat wa Al-Fi'li*. Damaskus: Ittihad Kitab Arabi.

Habasyah, S. (2010). *Lisaniyyah Al-Khitab Al-Ushlubiyyah Wa At-Talafudz wa At-Tadawuliyyah* (1st ed.). Suriah: DarAl-Hiwar Li An-Nasr Wa At-Tauzi.

Hasan, A. (n.d.). *An nahwu al Wafi ma'a Rabth bil Asalib ar Rafiah wal Hayat Lughawiyah al Mutajaddidah*. Mesir: Dar Ma'arif.

Ibn 'Abd Rabbih. (1983). *al-'Aqd al-Farīd* (2nd ed.; Aḥ mad Amīn, A. Al-Zaīn, & I. Al-Ibyāri, Eds.). Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah.

Ibn al-Nadīm. (2009). *al-Fahrasat* (A. fuād Saīd, Ed.). London: Muassasaẗ al-Furqān liturāṯ al-Islāmi.

Jurzani, A. Q. Al. (1986). *Dalail I'jaz*. Kairo: Maktabah al Khanji.

Kutubi, Z. M. J. (n.d.). *Fan Hiwar*. Mekah: Mathabi Mahadir.

Majid, J. A. (2000). *Al-Balaghah Wal Ittishal*. Dar Gharib.

Mandur, I. (n.d.). *Lisan Al-Arab*. Kairo: Dar Al-Ma'arif.

Naqari, H. (1987). Haula Taqnin Aristo Li Thurq Iqna wa Masalikih. *Majalah Kuliyah Adab Wa Ulum Insaniyah*.

Naufal, W. (1980). *Adz Dzahab Al Kalami fi Dars Balaghi*. Jamiah Iskandariyah.

Okan, A. (2001). *Al Lughah wal Khitab*. East Africa.

Platt, H. (1999). *Al Balaghah wal Ushlubiyah nahw Namudaj Simiyai li Tahlil Nash* (M. Umr, Ed.). Beirut-Lebanon: Dar Baidha.

Rifi, H. (1998). *Al Hujjaj inda Aristo: Mansur Dhimna Kitab Ahammu Nadhariyah Hujjaj fi Taqalid Gharbiyah min Aristo ila Yaum*. Jamiah Adab wal Funun wal Ulum al Insaniyah Tunisia.

Sakaki. (1987). *Miftah Ulum*. Beirut-Lebanon: Dar Kutub al-Ilmiyah.

Ṣ iyām, Z. (1999). *al-'Adab al-'Arabī Fī Al-'Aṣ r Al-Ǧ āhilī Wa Ṣ adr Al-Islām*. Cairo: Dār Al-Naṣ r Liṭ ibā'ah Al-Islāmīyaẗ .

Syahri, A. H. D. (2004). *Istrātīǧ iyyāt Al-ẖ iṭ āb Muqārabaẗ Luġawiyaẗ Tadāuliyyaẗ* . Beirut: Dar Kitab Jadid Mutahidah.

Syahri, D. (2004). *Istirotijiyat Al Khitob*. Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub al-Jadidah.

Syak'ah, M. (1993). *Al Adab fi Maukib Hadharah Islamiyah*. Kairo: Dar Mishriyah Libnaniyah.

Thalbah, M. S. A. (2008). *Al Hujjaj fi Balaghah Muashirah*. Beirut: Dar Kitab Jadid Mutahidah.

Zarkasyi. (1968). *Al-Burhan Fi Ulum al-Quran*. Beirut-Lebanon: Dar Jail.